الناصرية
والتاريخ

- الطبعة الأولى سبتمبر ١٩٨٩ .
- جميع الحقوق محفوظة .
- رقم الإيداع ١٥٤٦٢/٨٩ .

الغلاف و الإخراج الفنى : مجدي رياض

مركز
الحضارة
العربية
للاعلام والنشر

٤ ش العلمين - الكيت كات - الجيزة

ت : ٣٤٤٨٣٦٨

إلى عزة وأحمد وخالد

وسؤال يحتاج إلى إجابة

سيد حسان

-١-

مقدمـــة

مع نهايات عام ١٩٧٥ دخل الأستاذ إلى مدرج ٧٨ بكلية الآداب جامعة القاهرة. كان شكله غريباً لنا لايبدو عليه الاهتمام فى ملبسه وشكله العام لايجعل من ينظر إليه يطمئن .. قدم نفسه: الدكتور حسن حنفى أستاذ الفلسفة الإسلامية والمعاصرة... عائد من الخارج.

كان موضوع المحاضرات التى سوف يلقيها علينا هى فلسفة التاريخ. . وكانت أولى المحاضرات عن التاريخ.. وماهو التاريخ؟ ... فى نهاية المحاضرة تساءل الأستاذ: فى أى عصر من التاريخ، نحن نعيش؟ لم يقدم إجابة .. طلب من كل دارس أن يقدم إجابة.

وفى المحاضرة التالية، طلب من كل واحد أن يجيب عن السؤال السابق، فكانت إجابات متعددة ... البعض يرى أننا نعيش فى عصر التكتلات الدولية .. وآخر يقول: فى عصر الردة الإجتماعية والسياسية لمنجزات ثورة يوليو ... وآخر يقول: فى عصر الردة الاجتماعية والسياسية لمنجزات ثورة يوليو .. وآخر يرى أننا نعيش فى عصر انتصار اكتوبر العظيم .. وآخر يرى أننا نعيش فى عصر الجاهلية الجديد. .

إجابات كثيرة، ومتعددة سمعها الأستاذ، ومع كل إجابة كان يتدخل ليزيد من حرارة الحوار والإجابات، كان يتدخل ويساعد الطالب فى توصيل وتعضيد وجهة نظره من خلال براهين وأدلة متعددة.

ومع توالى المحاضرات بدأت النظرة إليه تتغير . . الصرامة والجدية التى رأيناه عليها بدأت تتحول الى وداعة مع جدية مشوقة. . بدأ حب طاغ بين الطلاب والأستاذ، حب فريد من نوعه حب امتزجت فيه الرغبة فى المعرفة والرغبة فى التساؤل وإيجاد الجواب.

ولأننا تعلمنا منه سؤالاً:فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ وتعلمنا أن تكون لنا إجابات خاصة، بدون أن يؤثر علينا من خلال نظرته الشخصية الواضحة والتى عرفناها من خلال المحاضرات والكتب التى ألفها.

تعلمنا منه أن نتفلسف، وأن نتساءل، وأن نحاول أن نجيب . . .

* * *

أما لماذا أذكر هذه الحادثة؟! فلأن ما أكتبه هو محاولة للإجابة على سؤال طرحه التيار الناصرى هو محاولة للإجابة على سؤال ساد فى مصر أو فى الوطن العربى، وهذا التيار فى طرحه للسؤال كان أمام عينيه الإنجازات المادية والفكرية للقائد عبد الناصر على

مستوى الوطن العربى كله وهذا السؤال هو هل هناك نظرة أو رؤية خاصة للناصرية تجاه التاريخ؟ وإذا وجدت فما هى؟

أقول محاولة للإجابة؟ وقد تكون سؤلا مثلما تعلمنا من حسن حنفى أن نتساءل، وأن نحاول أن نجيب .. هذه المحاولة قد تساعد إذ تلفت النظر من جانب البعض فى أن يقدم إجابات قد تكون شافية ووافية ومتكاملة لهذا السؤال.

* * *

وهذا ليس بحثاً تاريخياً ولكنه محاولة للنظر فى فلسفة التاريخ وكما يقول عبد الله العروى فى كتابه ثقافتنا فى ضوء التاريخ أن المؤرخ يتساءل عن صناعته فيعنى بالتاريخ تحقيق وسرد ماجرى فعلاً ويتساءل الفيلسوف عن هدف الأحداث فيعنى بالتاريخ مجموع القوانين التى تشير إلى مقصد خفى يتحقق تدريجياً أو جدلياً ويتساءل الفيلسوف عن ماهية الأنسان عما يميزه عن سائر الكائنات فيقول أنه التاريخ. . .

وتقدم الشعوب كما يذكر أن الدكتور حسن حنفى مرهون بإكتشاف شعورها التاريخى فهو الذى يضعها فى الزمان ويجعلها تحدد دورها فى التاريخ وفى أى مرحلة من التاريخ هى تعيش؟ فالشعور التاريخي هو شرط الوعي التاريخى.

وبالرغم من أننا فى القرن التاسع عشر بدأنا بترجمة فلاسفة الثورة الفرنسية وذاعت أفكار الحرية والعقل والطبيعة والدستور والأمة والديمقراطية والبرلمان وعرفنا الأمير وروح القوانين والعقد الإجتماعى واكتشفناها فى القرآن وإلا أنه لم يتبلور لدينا حتى الآن الشعور التاريخى الذى يحدد خريطة الزمان ويبرز معالم الدور الفاعل والضرورى لتحقيق التقدم المأمول.

ومن هنا فإن هذا البحث هو محاولة للكشف عن الجذور التاريخية التى نستطيع من خلالها تحديد رؤيتنا للتاريخ.

ولهذا السبب فإن البحث يتناول فى البداية ابن خلدون العالم الإسلامى الفذ الذى سبقت نظرياته فى علم التاريخ والاجتماع كثيراً من المفكرين المعاصرين ، صحيح أن هناك إرهاصات تاريخية ظهرت فى الفكر الإسلامى السابق لابن خلدون من خلال العلوم الإسلامية سواء فقه أو علم كلام إلا أنها لم تقدم رؤية متكاملة لتلك التى طرحها ابن خلدون.

ثم يتناول البحث ابى الفلسفة الحديثة والمعاصرة هيجل الذى أثرت فلسفته ورؤيته للتاريخ فى كل الفلسفات التالية له، ثم يأتى الدور على ماركس والماركسيه التى أوجدت نظرية مستقلة بذاتها فى علم التاريخ وفلسفة التاريخ. ونتناول توينبى وآرائه التى سيكون لها مردود فى رؤيتنا للتاريخ.

وفى ختام البحث رؤية ناصرية للتاريخ.

ومن هنا فإننا نستطيع أن نقول أن هذا البحث هو محاولة للبحث عن الجذور التى اشتقت منها الناصرية نظرتها الى التاريخ وهى محاولة وليست إجابة وحيدة ولا أغالى إن قلت إنها تحاول أن تطرح السؤال فقط وهذا يكفيها شرفاً وإن أجابت فهى تجيب أيضاً اثرا ء للسؤال وتطويراً له.

سيد حسان

ابن خلدون والتاريخ

يعتبر بعض المفكرين عبد الرحمن بن خلدون* أعظم عقلية خلاقة أنجبتها الحضارة العربية.

فقد رفض أن يكون التاريخ مجرد سرد لحياة الحكام وحروبهم بل كان يراه فى (مظاهر لايزيد على أخبار عن الأيام والدول وفى باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل فى الحكمة وعريق وجدير بأن يعد فى علومها وخليق[1].

وينبه ابن خلدون على أخطاء المؤرخين السابقين، ويؤسس علم العمران على الملاحظة، والمشاهدة، والاستقرار، والوصف، والبحث عن العلل المادية، والأسباب المباشرة دون الاعتماد على الروايات التى اعتمد عليها المؤرخون السابقون الذين لم يتحققوا من صدق الروايات. بل أن ابن خلدون يعرض هذه الروايات -التاريخ- للتثبيت من صحتها فقوانين التاريخ ثابته صادقة تكون معيار الروايات الظنية المشكوك فيها [2].

رأى ابن خلدون الانسان مدنياً بالطبع لأنه عاجز لأنه عاجز عن سداد إحتياجاته وإتقاء العدوان ولابد له من العمل والتعاون مع الآخرين. المجتمع إذاً أو العمران بمصطلحاته ضرورة على أساس مقولتى: العمل والحاجة الانسانيتين. ويؤكد ابن خلدون أن تغير أحوال وعوائد العمران حقيقة أساسية أى أن المجتمع دينامى متغير

ووظيفة علم العمران الكشف عن قوانين هذا التغير التى لاتمكن من تفسير الماضى فحسب بل وأيضا التنبؤ بالمستقبل ويتم ذلك عن طريق إجراء الملاحظات التجريدية على وقائع العمران وإحداث التاريخ ثم إجراء عمليات عقلية على هذه الملاحظات.

تكشف عن القانون الكامن ورائها الذى يحركها. والقانون الذى توصل إليه ابن خلدون بنفسه هو قانون الأطوار الثلاثة للحركة الإجتماعية (٣).

* * *

اولا: طور النشأة حين البداوة.

ثانيا: طور النمو حين تأسيس الدولة بالفتوحات العسكرية والبدء فى سن القوانين والنظم.

ثالثا: طور الزوال الذى يحمل أطواراً ثلاثة هى طور الفراغ والدعة ثم طور القنوع ومسالمة الأعداء ثم طور الإسراف والتبذير.

وطور الزوال يبدأ حين التحول إلى حالة الحضر والاهتمام بالعلوم والفنون فتدب الرخاوة ويكون الهرم قدلحق بالدولة والدولة عنده ليست كياناً معنوياً وواقعياً بل مجرد حكم أسرة فيدركها الزوال وتنشأ مكانها دولة أخرى مارة بنفس الأطوار الثلاثة فى حركة حلزونية.

يذكر ابن خلدون " أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر وانما هو إختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال الى حال وكى يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول" (٤) .

وكشأن عملية الماضى لابد وأن تكون مادية حتمية صارمة فقد آمن ابن خلدون إيماناً عميقاً بحتمية هذا القانون الذى يحكم التغير الاجتماعى ووقائع التاريخ فيقول انه متى بدأ اضمحلال الدولة فلن يوقفه شيء ومهما اتخذ الملك من تحوطات الدولة فلن يوقفه شيء ومهما اتخذ الملك من تحوطات واجتهد فى إصلاح الخلل فلا يستطيع أن يغير ما أراده الله. ليس فحسب، بل وضع ثلاثة قوانين للحتمية التاريخية هى قانون العلية، وقانون التشابه، وقانون التباين.

ويلاحظ البعض أن هذه أول محاولة لإنجاز مشروع علم التاريخ الحتمى وأنها لاتعود إلى ماركس كما هو شائع فى المراجع الغربية (٥) بل تعود الى ابن خلدون الذى سبق ماركس فى هذا الشأن بأكثر من خمسة قرون وأيضا سبقه فى القول بأن العوامل الاقتصادية هى المؤثر الأول على حركة التاريخ فى تفسير مادى فقط وأيضاً فى إيضاح قوانين التطور الاقتصادى، كان انجلز يرى

فى مجال الحتمية التاريخية " أن مجال التاريخ خاضع لضرورة تفصح عن نفسها من خلال جماع الأحداث العارضة التى تشكل خبرتنا اليومية بهذه الضرورة فى أعماقها ضرورة اقتصادية وطالما أن التاريخ محكوم بضرورة إقتصادية فإن أفعال البشر قد تكون معها أو ضدها إذا كانت ضدها فعدم الفاعلية هو قدرها" وكأن إنجلز بهذا يلخص عملية الحتمية التاريخية عند ابن خلدون قبل أن يلخصها عند الماديين الجدليين.

وتنهار الدول عند ابن خلدون لأسباب ترجع الى العدل والظلم والتسلط والحرية وهو مالاحظه بقوله "فى أن الظلم مؤذن بخراب العمران" .

نخلص من ذلك إلى ان ابن خلدون يرى :

* ان التاريخ خبر عن الاجتماع الإنسانى الذى هو العمران البشرى
* ان للدول أعماراً كأعمار الأشخاص يبدأ قوية تحت قيادة منشئتها ثم تبدأ فى مراحل الأنهيار
* ان العامل الاقتصادى هو العامل الأول على حركة التاريخ
* ان العصبية تؤدى الى المنعة والغلبة والعصبية تسمو الى الرياسة والرياسة تبحث على التطلع الى الملك ومن ثم الملك لايقوم

اصلا بغير العصبية ويظل قوياً بقوتها ويضعف بضعفها

ومن الملاحظ ان نظرة ابن خلدون الى التاريخ واحداثه كانت نظرة علمية بمقاييس عصره وإن كان هناك الكثير الصحيح من ارائه لكنها فى النهاية تحتاج الى مراجعة نقدية من المفكرين العرب كرؤيته للعصبية ونظرته الى العرب وغيرها من القضايا لكن مع ذلك يظل ابن خلدون هو أول مفكرإسلامى طرح تلك القضية من منظور شامل مازالت آرائه تجد صدى فى فلسفات التاريخ المعاصره .

الهوامش

* ولد عبد الرحمن بن خلدون فى تونس سنة ٧٣٢هـ (١٣٣٢م) وظل يقيم فى أقطار المغرب العربى حتى سنة ٧٨٤ هجرية ثم انتقل الى المشرق العربى وإلى مصر على وجه التحديد فلقد وصل الى القاهرة سنة ٧٨٤هـ وتوفى ودفن فى مقابرها سنة ٨٠٨هـ (١٤٠٦م).

وأهم كتب ابن خلدون هى مقدمة ابن خلدون وتنقسم المقدمة الى عدة فصول :

اولاً- فى العمران البشرى على الجملة وأصنافه.

ثانيا - فى العمران البدوى وذكر القبائل والأمم الوحشية.

ثالثا - فى الدول والخلافة والملك والمراتب السلطانية.

رابعاً- فى العمران الحضرى والأمصار والصنائع والمعاش والكسب ووجوهه.

خامساً- فى العلوم واكتسابها وتعلمها.

وإبان إقامته فى القاهرة قام ابن خلدون بتنقيح كتابه الكبير (العبر)أى قام بعمل نفس السنة فى مؤلفه (المقدمة) وتقلد ابن خلدون عدة وظائف فى القاهرة حيث تولى منصب شيخ الصوفية وقد تعرض الى مأساة كبيرة. حيث توفى أفراد أسرته جميعا غرقاً وهم فى الطريق الى مصر حين أرادوا اللحاق به

وقد إقتنى ضيعة كبيرة بالفيوم الى أن مات سنة ٨٠٨هـ ودفن بمقابر الصوفية خارج باب النصر بالقاهرة

١) العلم والاغتراب والحرية مقال فى فلسفة العلم من الحتمية الى اللاحتمية د.يمنى طريف الخولى الهيئة - المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧م

٢) دراسات إسلامية د/حسن حنفى دار التنوير ببيروت ١٩٨٢م.

٣) العلم والاغتراب والحرية - مرجع سابق-.

٤) الأسس الإسلامية فى فكر ابن خلدون ونظرياته د/مصطفى الشكمة الدار المصرية اللبنانية ١٩٨٦م.

٥) العلم والإغتراب والحرية - مصدر سابق.

هيجل والتاريخ

لقد قدم هيجل* تصوراً واضحاً للتاريخ تأثرت به كل المذاهب التى فسرت التاريخ بعد ذلك لكن لايمكن تصور فهم هيجل للتاريخ بدون عرض مبسط لفلسفته العامة التى تنبثق منها رؤيته للتاريخ وحوادثه .

يرى هيجل أن "العالم ليس مجموعة من الوحدات الصلبة سواء كانت ذرات أم نفوساً كل منها يستمر فى الوجود مستقلاً بذاته فالاستمرار الذاتى الظاهرى للأشياء المتناهية يبدو له خداعاً فليس ثمة شىء كما يرى حقيقياً تماماً وبصفة نهائية اللهم إلا الكل" (١).

والسؤال هنا ماهو تصور الكل عند هيجل ؟

انه يتصوره "لا كجوهر بسيط بل كنسق مركب من النمط الذى يمكننا أن ندعوه كائناً عضويا والأشياء المنفصلة فى الظاهر التى يبدو العالم مؤلفا منها ليست محض خداع فكل منها له درجة أكبر أو أصغر من محض خداع فكل منها له درجة أكبر أو أصغر من الواقعية وحقيقته تتألف من جانب من جوانب الكل الذى يكون مانراه حين ننظر إليه نظرة سليمة.ومع هذه النظرة يمضى بالطبع عدم إعتقاد فى واقعية الزمان والمكان من حيث هى كذلك إذ أن هذين إذا أخذا على إنهما حقيقتان تماما ينطويان على الانفصال والتعدد. (٢).

ويؤكد هيجل أن الواقعى عقلى والعقلى واقعى لكنه عندما يقول هذا فإنه لايقصد بالواقعى مايقصده به التجريبى .

وهو يسلم بل ويلح على أن مايبدو للتجريبى وقائع هو لاعقلى ويجب أن يكون كذلك وهذه الوقائع تروى كوقائع عقلية فقط عندما يتحول طابعها الظاهر بالنظر رإليها على أنها وجوه للكل ورغم ذلك فإن توحيد الواقعى والعقلى يفضى لامحال الى الرضا الذاتى غير المنفك عن الاعتقاد بأنه "أيا كان ماهو موجود فهو حق" والكل فى كل تعقيده يدعوه هيجل المطلق والمطلق روحى.

* * *

من الضرورى التعرف على جدل هيجل الذى يفهم بدوره من رؤيته للمنطق ولابد أيضا لمن يريد أن يحبط بمسوغات أرائه فى أى شىء أن يفهم رؤيته فى الجدل فهو يبدأ منطقه "بإفتراض أن المطلق هو موجود خالص ونحن نفترض أنه كذلك على ماهو عليه دون أن نحدد أيه كيفيات له، بيد أن الوجود الخالص دون كيفيات لاشىء ومن ثم نساق إلى نقيض القضية نمضى قد ما إلى القضية المركبة فالاتحاد بين الوجود واللاوجود هو الصيروره، بناء على ذلك نقول المطلق هو الصيرورة وهذا أيضاً لايصلح بالطبع إذ لابد أن يكون ثمة شىء يصير وبهذه الطريقة فإن آرائنا عن الحقيقة تنمو بالتصحيح المستمر للأخطاء السابقة وكلها نشأت من تجريد غير

سليم، أخذ شيئاً متناه أو محدوداً على أنه يمكن أن يكون الكل،ان تحديدات المتناهى لاتأتى من خارجه فقط فإن طبيعته هى علة الفائه وبفعله الخاص يمضى إلى عكسه" (٣) .

والعملية تبعاً لهيجل جوهرية يفهم النتيجة فكل مرحلة تالية فى الجدل تحوى جميع المراحل السابقه كما لو كانت فى محلول لا أحد منها مستبعد تماماً دائماً يعطى مكانه الخاص به كلحظه فى الكل ومن المستحيل الوصول إلى الحقيقة اللهم بالمضى عبر خطوات الجدل.

وللمعرفة ككل حركتها الثلاثية فهى تبدأ بالإدراك الحسى حيث لايكون فيه إلا الوعى بالموضوع ثم من خلال نقد شكلى للحواس تغدو ذاتية خالصة وأخيراً تصل الى مرحلة المعرفة بالذات وعندها تكف الذات والموضوع عن أن يتميز أحدهما عن الآخر ومن ثم فالوعى بالطبع ما لابد أن يكون عليه الأمر فى مذهب هيجل ذلكم لأن أعلى نوع للمعرفة يلزم أن يكون هو ذلك النوع الذى يملكه المطلق ولما كان المطلق هو الكل فليس ثمة ماهو خارجه ليعرفه.

والفكرة المطلقة التى ينتهى بها المنطق هى شىء شبيه بإله أرسطو وقد ظن أنه يفكر فى ذاته وواضح أن المطلق لايسعه أن يفكر إلا ذاته ومادام ليس ثمة شىء آخر اللهم إلا لطرائقنا الجزئية والخاطئة فى الإحاطة بالحقيقة بقول هيجل "الفكرة المطلقة".

الفكرة كتوحيد للفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية هى تصور الفكرة -وهو تصور موضوعية الفكرة من حيث هى كذلك ومن أجله يكون الموضوعى هو الفكرة موضوع يشمل كل الخصائص المميزة فى وحدته" (٤).

ويستطرد هيجل: هذه الوحدة هى بالتالى المطلق والحقيقة كلها هى الفكرة التى تفكر فى ذاتها.

* * *

لاتخرج نظرية هيجل فى تفسيره للتاريخ عن نظريته العامة فهو يقول "إن الفكرة هى فى الحقيقة مثلها مثل الروح المرتد لعطارد قائدة الشعوب والعالم والروح وهو الإرادة العاقلة والضرورية لذلك المرشد، كان ولايزال قائداً لأحداث تاريخ العالم، ولكى تكون على معرفة بالروح فى هذا فإن دوره فى الإرشاد هو موضوع مشروعنا" (٥) .

فالروح ومجرى تطوره هو الموضوع الجوهرى بنقيضه وهو المادة، فماهية المادة الجاذبية وماهية الروح الحرية والمادة خارج ذاتها بينما مركز الروح فى ذاته "الروح وجود محتو على ذاته".

وفى التطور التاريخى للروح كان ثمة ثلاثة أطوار الشرقيون، واليونان والرومان، والألمان. وتاريخ العالم هو تنظيم الإرادة الطبيعية المنضبطه بربطها بطاعة مبدأ كلى ويمنحها حرية ذاتية فقد عرف الشرق ومابرح يعرف إلى يومنا هذا أن واحداً فقط

هو الحر وعرف عالم اليونان والرومان أن البعض أحرار ويعرف عالم الألمان أن الكل أحراراً !!!

فالروح الألمانى هو روح العالم الجديد هدفه تحقيق الحقيقة المطلقة من حيث كونها حرية الإرادة اللامحدودة للحرية تلك التى لها مطلقها الخاص بها من ذاتها كفحوى ويرى هيجل أن أندثار الحضارات والإمبراطوريات القديمة كان مرده الى خضوع الروح الموضوعى الى الروح الذاتى وهذا هو تفسير هيجل لنشوء الدول والحضارات واندثارها من خلال جدليته المثالية فالحضارات القديمة فى الصين وبابل ومصر قد منحت الحرية المطلقة لفرد واحد وألغت حرية الدولة ومؤسساتها الاجتماعية فبدأت عملية الإندثار.

إن هيجل يرى أن مسيرة التاريخ هى مسيرة التقدم وإن كانت جدليته جدلية مثالية مطلقة إلا أنه ينتهى بها الى مناقشة المؤسسات السياسية والاجتماعية فيرى حتى فى إطار مناقشته للمؤسسات الاجتماعية بعد متابعة جدلية إن كانت هناك أفراداً تبعثهم العناية الإلهية من أجل خلاص البشر من أمثال يوليوس قيصر والاسكندر الأكبر (٦).

وعند حديثه عن التاريخ الألمانى يقسمه الى ثلاث حقب، الحقبة الأولى حتى شرلمان والثانية من شرلمان حتى الاصلاح والثالثة من الاصلاح الى مابعده وتتميز تلك الحقب بأن واحدة منها مملكة الأب والثانية مملكة الإبن والثالثة روح القدس على التوالى.

والأمم عند هيجل تلعب الدور الذى ستلعبه الطبقات عند ماركس وهو يقول أن مبدأ التطور الاجتماعى هو العبقرية القومية ففى كل عصر ثمة أمه واحدة تأخذ على عاتقها مهمة المضى بالعالم عبر مرحلة الجدل التى يبلغها وهذه الأمة هى بالطبع فى عصرنا الأمة الألمانية.

والدولة فى نظره هى تجسيد الحرية العقلية محققة لذاتها ومقررة بذاتها فى صورة موضوعيته. إن الدولة هى فكرة الروح فى الافصاح الخارجى للإرادة الانسانية والحرية الإنسانية.

ويرى هيجل أن مهمة الدولة هى تحقيق الروح المطلق فهى دولة قوميه ينبغى أن تحتفظ بلغتها وتقاليدها ودينها ومبادئها الأخلاقية وأن من واجب الروح الذاتى أى الفرد أن يخضع لها فتلك مهمه الروح الروح الذاتى إزاء الروح الموضوعى لكن إذا ماأقدمت الدولة على التضحية بمثلها وقيمها ولغتها وأخلاقيتها فى سبيل الروح الذاتى أى الفرد فقد بدأ الإنحلال.

ومن هنا يأتى اندثار الحضارات والإمبراطوريات القديمة كلما ذكرنا من قبل نتيجة لخضوع الروح الموضوعى (المجتمع) الى الروح الذاتى (الفرد) فالحضارات القديمة فى الصين وبابل ومصر قد منحت الحرية المطلقة لفرد واحد وألفت حرية الدولة ومؤسساتها الاجتماعية فبدأت عملية الاندثار.

نخلص من ذلك إلى أن هيجل كان يرى:

* أن مسيرة التاريخ هى مسيرة التقدم.
* أن مبدأ التطور الاجتماعى عنده هو العبقرية القومية
* أن هناك أفراداً تاريخيين فى العالم وأن هؤلاء الرجال تتجسد فى أهدافهم الانتقالات الجدلية وأن هؤلاء الرجال أبطال ويمكن أن يُبرر له خرق القواعد الأخلاقية المألوفة.

الهوامش

* هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) أحد الفلاسفة الألمان العظام وفى شبابه انجذب بدرجة كبيرة الى النزعة الصوفية وقد علم الفلسفة أولا كمعلم خاص ثم كأستاذ فى جامعة "هايدلبرج" (١٨١٦-١٨١٨) وأخيراً فى برلين من سنة ١٨١٨ حتى مماته وكان فى أخريات حياته بروسيا وطنياً وخادماً مخلصاً للدولة. ويعد ماركس أهم تلاميذ هيجل فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

(١) تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الثالث براتراند راسل ترجمة محمد فتحي الشنيطي ١٩٧٧ .

(٢) المرجع السابق .

٣) المرجع السابق.

٤)المرجع السابق.

٥)المرجع السابق.

٦) توينبى منهج التأريخ وفلسفة التاريخ محى الدين اسماعيل والشئون الثقافية العامة العراق ١٩٨٦م.

الماركسية *والتاريخ

قبل تراجعات الفيلسوف الماركسى القلق روجيه جارودى يتساءل في كتابه "النظرية المادية فى المعرفة" ان المشكلة الأساسية لكل فلسفة هى مشكلة بدئها. لقد ارتبطنا بواقع ذى أوجه متعددة فهناك الطبيعة وحوادثها وصيرورتها. ثم هناك أفكارنا وعلاقتنا الاجتماعية وتاريخنا ونحن نطمح الى الوحدة. إن الكلمة الأخيرة لفلسفتنا سترتبط بالأولى من أين نبدأ؟ أبالأشياء أم بالوعى المتكون لدينا عن هذه الأشياء؟ هل الروح أولية بالنسبة للطبيعة أم أن الطبيعة هى العنصر ذو المقام الأول الذى سيكون الفكر إزدهاره الأسمى فى نهاية تطور طويل(١).

ويؤكد جارودى أنه لاوجود لطريق ثالث بين المادية والمثالية !!! ويختار المادية التى يرى أنها تؤكد على مايلى:

١- أن حوادث العالم هى الأوجه المختلفة للمادة المتحركة باعتبار أن المادة هى ماهو موجود خارج روحى وخارج كل روح والتى لاتحتاج لأية روح لكى توجد.

٢- ان المادة هى بالتالى الواقع الأول وليست إحساساتنا وفكرنا سوى نتاج هذا الواقع وانعكاسه.

٣- يمكن للمعرفة المثبتة بالتجربه وبالممارسة العملية أن تنفذ نفاذاً تماماً إلى العالم والى قوانينه.

وفى كتابه منطق هيجل أشار لينين الى أن هيجل يرى أن حركة الوعى وكذلك نمو كل حياة طبيعية أو روحية يستند إلى طبيعة الجوهريات الصرفة التى تشكل محتوى المنطق ووجوباً العكس فالمنطق ونظرية المعرفة يجب أن يبدأ من نمو الحياة الطبيعية أو الروحية كلها.

والطبيعة لدى هيجل ليست سوى إنحطاط الفكرة ففى الطبيعة تمر الفكرة بتطور يسمح لها أن تعود إلى وعى ذاتها فى الإنسان وأن تنمو فى التاريخ.

والديالكتيك لدى هيجل هو الفكرة إذ تنمى ذاتها والديالكتيك بالنسبة للمادية التى تعتبر الفكر انعكاسات للموضوعات الواقعية لا الموضوعات الواقعية انعكاسات لهذه الدرجة أو تلك من نمو الفكرة هو علم القوانين العامة للحركة سواء حركة العالم الخارجى أو حركة الفكر البشرى وبذلك لم يصر ديالكتيك الفكرة سوى الإنعكاس الواعى لحركة العالم الواقعى الديالكتيكية وهكذا أعيد وضع ديالكتيك هيجل على قدميه بعد أن كان يقف على رأسه.

وهكذا أراد ماركس أن يجعل الديالكتيك يسير على قدميه من حيث أنه لاينبغى أن يعالج تصورات أو مقولات ذهنية بل أشياء واقعية موضوعية يعيشها الناس فى مشاكلهم الجماهيرية وحياتهم اليومية مستقلة عن وعيهم أو شعورهم (٢).

لكن ماركس لم يقنن الديالكتيك ولم يقدم له تلك القوانين المعروفة فى كتب الماركسية والتى حصرها انجلز فى ثلاث قوانين وحافظ الماركسيون المعاصرون على هذا العدد.

١- قانون وحدة الأضداد وصراعها: يقرر هذا القانون أن المادة تتحرك وتتطور اعتمادا على تناقضاتها التى تعيش دائماً فى صراع فتطور المادة وحركتها لايمكن أن نتصوره إلا على أساس افتراض وجود تناقضات خارجية فيما بين الأشياء وتناقضات داخلية فى قلب الشىء الواحد تعيش جنباً الى جنب وتمثل الحالات المختلفة لهذا الشىء فى تطوره وتثبت دائماً أن المادة متحركة وحركة المادة تتخذ أشكالاً متعددة فيزيائية وكيميائية (حركات ذرات الماء وجزئياتها: اتصالاتها وانفصالاتها) وبيولوجية (حركات الأجسام البرونزية) وإجتماعية الصراع بين طبقات المجتمع الواحد) فهذا القانون يقرر إذاً أن المادة تتحرك وتتطور اعتماداً على تناقضاتها التى تعيش دائماً فى صراع.

٢- قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية: يقرر هذا القانون أن تطور المادة يتخذ شكل تراكمات كمية تنتقل فى مرحلة معينة وبصورة مفاجئة فتصبح تغيرات كيفية فالماء هو الماء ولكنه يتحول تحت تأثير درجة حرارة أخرى إلى جليد والمجتمعات لاتنتقل إلى تغيرات كيفية

جذرية إلا إذا وصلت التغيرات الكمية فى تطورها الى درجة من التراكمات تنقلها حتماً إلى مرحلة جديدة.

٣. قانون نفى النفى:

يوضح لنا هذا القانون أن الشكل الجديد الذى يتخذه الشيئ أو المجتمع فى تطوره لايكون نفياً تاماً للشكل القديم أو قضاءً عليه بل معناه أن الشكل الجديد فيه عود أو رجوع إلى الشكل القديم بصورة ما باعتبار أنه يستوعب هذا الكل القديم أو يحتويه ثم تتخذ منه أساساً ينطلق ابتداءً منه الى الشكل الجديد ومعنى هذا أن التطور الحقيقى للشىء أو المجتمع لايقوم على نفى الجديد للقديم بل يقوم بالأحرى على نفى هذا القديم ولماكان نفى النفى يمثل إثباتاً فإن التطور الحقيقى للشىء يتضمن نوعاً من إثبات الكل القديم باعتبار أن هذا الشكل القديم ليس إلا نقطة إنطلاق للشكل الجديد وباعتبار أن الكل الجديد ليس إلا القديم بعد أن يكون قد وصل فى تطوره الى مستوى أرقى من المستوى الذى كان عليه.

وهذه القوانين للجدل أو الديالكتيك تمثل القواعد التى يسير عليها التطور الموضوعى للعالم المادى الطبيعة والمجتمع (٣).

والمادية فى نظر ماركس لابد وأن تتصف بأنها تاريخية من حيث أن نقطة البدء فيها تقرر أن وجود الأشياء فى تغير دائم لأنه وجود تاريخى وماينطبق على الأشياء ينطبق أيضاً على المجتمعات وتاريخها.

فإذا أردنا أن نفهم مجتمعا من المجتمعات فعلينا أن نفهمه فى تطوره التاريخى: نشأته ونمو وإنحسار حضارته أما أن نتحدث عن وجود هذا المجتمع بدون أبعاده التاريخيه فلن نظفر فى نهاية الأمر إلا بحديث مجرد عنه .

والمجتمعات فى وجودها الديناميكى التاريخى تحكى قصة النشاط الإنسانى الذى ترك بصماته عليها قصة الجهود التى بذلها الإنسان من خلال عقله وعمله اليدوى فى تطوير وجود الأشياء وتطويعها متى تحولت إلى قوى إنتاجية زادت من فعاليته وتأثيره فى الطبيعة بل تعنى الأشياء فى دلالتها الإنسانية أو الأشياء وقد تحولت تحت وطأة العمل الإنسانى إلى قوى إنتاجية ابتداء من الأرض وماعليها حتى القاطرة البخارية والمولدات الكهربائية ومن ناحية ثانية الأشياء عند ماركس ليست تجليات لفكرة مطلق واحدة، إذ أنه عارض منذ البداية وجود هذه الفكرة كما رأينا فى مثالية هيجل تلك المثالية التى جعلت لتطور التاريخ ولتطور الإنسانية طريقاً مرسوماً محدداً هو طريق تحقق المطلق وهكذا نرى أن ماركس قد ذهب إلى أن تطور التاريخ سجل واقعى لعمل الناس(٤).

ولقد عارض ماركس بشدة وخاصة فى كتابه شقاء الفلسفة ذلك الإتجاه المثالى الذى تحولت فيه الأشياء من أشياء ذات مضمون واقعى إلى مقولات منطقية فهذا المنزل الذى أمامى فى نظر المثالية ليس إلا جسماً يدخل فى مقولة الجسم ثم يدخل فى مقولة

المكان ثم يدخل فى مقولة الكم المجرد وعلى هذا النحو فقدت الأشياء واقعيتها ومضمونها وحركتها واستحالت إلى أفكار مجردة وتشكيلات عقلية وأجزاء فى المقولات الذهنية وهذا هو ماقاومه ماركس أشد المقاومة وآثر أن ينظر الى الشىء الواقعى الحى واحتفظ بالفكرة بإعتبارها حلقة فى سلسلة تطور الشىء الواقعى وتاريخه وحركته الديالكتيكيه.

لكن كيف ينظر ماركس الى الإنسان؟

يمثل الإنسان محور تفكير ماركس كله والإنسان عنده هو الإنسان الفرد صانع تاريخه وسط ظروف البيئة المختلفة التى يجد نفسه فيها ويشكلها من خلال أفعاله وأنشطته والعمل الذى يقوم به الفرد هو همزة الوصل بين الإنسان والطبيعة فالإنسان يجد أمامه وفى مواجهته مجموعة من العلاقات الإنتاجية تعكس تطورها وهذه العلاقات الإنتاجية تكون مستقلة عن الإنسان وتمثل الأساس الذى يقوم عليه البناء السياسى والإجتماعى للمجتمع وتمثل أيضاً البناء الذى يمتد الإنسان فيه ويلتقى على أرضه بوجوده الشامل.

وعلى هذا النحو أصبح الإنسان عند ماركس يمثل وجوداً شاملاً أو وجوداً منتشراً أو أصبح يمثل ربوة مرتفعة فى أفق مادى واسع عريض تمتد هذه الربوة بشعابها فيه. لم يعد الإنسان فى نظر ماركس مجرد وعى يحيا فى ذات مقفلة على نفسها ولم يعد يمارس حياته فى طريق سلطانى أملاه ورسم معالمة الاجتزاز الذاتى

وزينت جدرانه بصور ولوحات كلها مجرد انعكاسات للنفس الإنسانية ومراياها، كلا . . الإنسان عند ماركس خرج من ذاته وأصبحت ماهيته هى وجوده أو أصبح يعيش كجزء من وجود أكبر أو كموجود أصغر يعيش فى وجود أكبر. وعندما نقول أن الإنسان عند ماركس أصبح يمثل وجوداً أصغر فإننا لانقصد بهذا الوجود الأصغر تصورات الإنسان الفرد وأحلامه واجتراراته الذاتية بل نقصد به الفرد باعتباره قوة إنتاجية يؤثر فى المحيط الذى يعيش فيه بالعمل أو البراكسيس.

وهكذا نرى أن ماركس قد اعترف بالإنسان وبالدور الذى يمكن أن يكون به مؤثراً فى الوسط الذى يعيش فيه من خلال البراكسيس ولكنه ذهب إلى أن تأثير الإنسان لايكون فعالاً حقاً إلا على أرضية من الظروف الموضوعية التى تحكم تصرفاته وأفعاله والأمر شبيه بهذا فى المحيط الإجتماعى بطريقة أو بأخرى ولكن تأثيره لايكون فعالاً مضموناً وأكيداً الا فى إطار الطبقة الإجتماعية التى ينتمى إليها ومن خلالها والطبقة الإجتماعية تمثل كياناً موضوعياً يمتد فيه الفرد ويحكم تصرفاته ولهذا ذهب ماركس إلى أن الوعى الطبقى للفرد أو شعور الفرد بالولاء لطبقته وتعاونه مع أفراد هذه الطبقة من الشروط الأساسية التى تحكم أفعاله وتحقق التغييرات المطلوبة وهذه التغيرات الاجتماعية لاتتم فى رأى ماركس إلا من خلال الصراع الطبقى الذى ينتقل من مرحلة إلى

أخرى تبعاً لتطور وسائل الإنتاج فى المجتمع وتكتب الغلبة فى هذا الصراع لمن تكون بيده السيطرة على أدوات الإنتاج ووسائله ويمتلكها وسيظل هذا الصراع محتدماً إلى أن يتم القضاء على الملكية تماماً.

وهكذا يذهب ماركس فى النهاية إلى أن تاريخ الإنسانية كلها كان خاضعاً فى تطوره الى الظروف الاقتصادية وحدها. ولهذا فإن التاريخ عنده كان دائماً سجلاً للصراع بين الطبقات، بين طبقات مُستغله، وأخرى مُستغله.

يذكر ماوتس تونج فى المجلد الأول تحت عنوان: فى التناقض: "فى التاريخ البشرى يوجد التعادى الطبقى وهو مظهر خاص من مظاهر صراع الضدين. إن التناقض قائم بين الطبقة المستغلة والطبقة المستغلة سواء فى المجتمع العبودى أو المجتمع الإقطاعى أو فى المجتمع الرأسمالى، وهاتان الطبقتان المتناقضتان تتعايشان وتتصارعان زمناً طويلاً فى مجتمع واحد لكن الجانبين لايتخذان شكل التعادى الصريح الذى يتطور إلا بعد أن ينمو التناقض بين الطبقتين ويبلغ مرحلة معينة ومثل ذلك تحول السلم إلى حرب فى المجتمع الطبقى(٥).

وهكذا تخلص الماركسية إلى ماياتى:

* إن التطور الموضوعى للعالم يسير حسب قواعد وهذه القواعد هى قوانين الجدل والديالكتيك والتى تتمثل فى ثلاثة

قوانين هي قانون وحدة الأضداد وصراعها، وقانون تحول التغييرات الكمية الى تغيرات كيفية، وقانون نفى النفى.

* إن المجتمعات في وجودها الديناميكى التاريخى تحكى قصة النشاط الإنسانى وإن تطور التاريخ سجل واقعى لعمل الناس.

* إن تاريخ الإنسانية كلها كان خاضعاً فى تطوره الى الظروف الاقتصادية وحدها لهذا فإن التاريخ سجل للصراع بين الطبقات.

وهذه الرؤية الأحادية الجانب والتى أخذ بها ماركس تجاوزتها الفلسفات المعاصرة فبجانب العامل الاقتصادى توجد عوامل أخرى تدفع التاريخ إلى الأمام، أيضاً .. فإن رؤية ماركس للصراع الطبقى وحله دموياً وسيادة الطبقة الواحدة تخلت عنها كل الرؤى الاشتراكية الآن وأصبحت تلك الرؤية تاريخية وأثبتت فشلها.

الهوامش

* ولد كارل ماركس سنة ١٨١٨ فى تريف وكان أسلافه أحباراً يهوداً ولكن والديه تحولا إلى المسيحية حين كان طفلاً وإبان دراسته الجامعية تأثر بالنزعة الهيجلية واقد اشتغل فى صدر حياته بالصحافة وفى سنة ١٨٤٣ مسافر الى فرنسا ليدرس وقابل انجلز الذى كان مديراً لمصنع فى مانشستر وعن طريقه توصل الى معرفة ظرف العمل فى انجلترا.

وقد أدلى بدلوه فى الثورتين الفرنسية والألمانية ١٨٤٨ بيد أن رد الفعل اضطره إلى أن يلجأ الى انجلترا سنة ١٨٤٩ وأنفق بقية حياته مع فترات قليلة فى لندن يعانى الفقر والمرض.

١) النظرية المادية فى المعرفة روجيه جارودى ترجمة ابراهيم قريط "دار دمشق -بيروت".

٢) مقدمة فى الفلسفة العامة الطبعة السابعة يحى هويدى "دار النهضة العربية ١٩٧٢".

٣) المرجع السابق.

٤) المرجع السابق.

٥) مؤلفات ماوتس تونج المختارة المجلد الأول دار النشر باللغات الأجنبية بكين ١٩٦٨.

التحدى والاستجابة عند توينبى

إن نقطة البداية فى فكرة توينبى هى أن كل جزئية من جزئيات التاريخ لايمكن أن تؤخذ بمعزل عن جملة سياق التاريخ كله، فليس بمقدار أحد أن يقتطع شريحة من التاريخ ليضعها تحت مجهره، ويختبر جزئياتها ويستنبط مغزاها، فليس هناك تاريخ أمة من الأمم يمكن أن يفهم بعيداً عن مجرى التاريخ وسياقه، ولايمكن أن يفسر الحدث التاريخى الواحد نفسه بنفسه، بل هو لغز لايمكن أن تفك مغاليقه إلا من خلال ربطه بالأحداث المتعاقبة فى سياق التاريخ (١).

فدراسة أى شريحة تاريخية لايمكن أن يتم فهمها إلا باستخلاص العلل التاريخية من خلال دراسة مغزى الانتقالات الاجتماعية التى تمت فى هذه البقعة من الأرض وفى فترة محدودة من التاريخ، ويؤكد توينبى أن الجزء لايمكن أن يفهم إلا بدراسة الكل، وإخضاعه لعملية تركيز تستوعب جوانب كل الجزئيات فى أطول سياق تاريخى ممكن وأوسعه.

وينتهى توينبى بعد ذلك إلى تقرير وحدات من الجماعات أو المجتمعات التى يشهدها عالمنا اليوم بمعناها الثقافى إلى حد كبير فهناك فى عالمنا اليوم المجتمعات الأربع التاليه:

* المجتمع المسيحى الأرثوذركس فى جنوب شرق أوربا وآسيا.

* المجتمع الإسلامى فى المنطقة الممتدة من المحيط الأطلسى حتى سور الصين العظيم.

* المجتمع الهندوكى فى الجزء الاستوائى الهندى. .

* المجتمع الشرقى الأقصى فى المنطقتين شبه الاستوائية والمعتدلة والسؤال الذى يمكن طرحه كيف تنشأ الحضارات عند توينبى ؟

إن توينبى يحكم تكوينه الذهنى ووجهته التى اختطها فى تفسير التاريخ يحاول أن يخلق شعوراً شاملاً فى قصة نشوء الحضارات مستخدماً فى ذلك كمادة خام جميع مايتوفر من دراسات انثربولوچية وميثولوچية وبيولوچية ودراسات مقارنة للمجتمعات البدائية بما فى ذلك عقائد دورات الخصب الزراعى والطموطمية والسكابو وطقوس الزواج والمحظورات التقليدية بالإضافة الى استخدام كل ماتوصل إليه علماء التاريخ والحفائر والجغرافيا والجغرافيا البشرية ومحاولات جميع المفكرين والفلاسفة لاستخلاص عوامل حركة التاريخ والكشف عن قوانينه (٢).

ويذهب إلى أن جميع العوامل البيولوچية وعوامل البيئة لايمكن أن تعمل كل بمفردها، وانما تتضافر لتعمل بتناغم وإتساق متكاملين، لتقيم علاقة فيما بين عوامل كل من هذين المجالين.

فهو يرى أن العوامل البيولوجية، وعوامل البيئة لاتكون عوامل مشتركة فيما بينها، وإنما تؤلف نمطاً من العلاقات بين العوامل فهى كل متعدد وليست كلاً مفرداً.

يعود توينبى ليغوصى فى أعماق الميثولوچيا وشظاياها ليؤلف منها علاقة بين النشوء الأسطورى والنشوء الحضارى.

ويستخلص أن قصة الصدام بين الخير والشر هى حقيقة قائمة وإن أخذت أشكالاً وصوراً مختلفة، فالألم والعذاب وصور النضال ضد الطبيعة والكون، هى قصة مأساة الإنسان، كما أنها هى نفسها قصة الإنسان، وقصة فدائه، وأن شجرة المعرفة تكمل لنا قصة صراع الانسان هذه التى تتمثل كشظايا من حقائق هنا وهناك، بلغت ذروتها فى العقيدة الدينية التى ترى أن الولادة والحياة صراع، والموت ألم ومالقاء آدم وحواء إلا صورة من صور الإبداع الاجتماعى الذى انتهى بمولد حضارتين متباينتين، حضارة الخصب عن طريق رعى الغنم التى يمثلها هابيل، وحضارة خصب الأرض التى يمثلها قابيل، هكذا بدأت الأسطورة المعبرة عن أعمق حقائق صراع الانسان مع الطبيعة والكون من أجل خلق مجتمعه وحضارته(٣).

وتبرز نظريته فى التحدى والاستجابة التى يمكن القول بأنه كلما زاد التحدى كلما تألقت حضارة الإنسان ويضرب أمثلة من تاريخ البشرية على ذلك فيرى أن هزيمة فيليب المقدونى فى موقعة

سينو سيفاليه كانت الحافز الذى دفع المقدونيين لتحدى امبراطورية روما على يدى ابن فيليب المقدونى برسيوس.

ويستشهد من العصر الحديث فيرى أن هزيمة المانيا فى الحرب العالمية الأولى هى التى خلقت الانتقام الجهنمى الأليم الذى قامت به القوات النازية فى الحرب العالمية الثانية وبشكل مدمر بسبب إحتلال الفرنسيين لحوض نهر الروهر عام ١٨٥٣، ويرى توينبى أن الانتقام الجهنمى النازى يشبه إلى حد كبير الانتقام البروس الذى نشأ عن الصدمات التى توالت على بروسيا عام ١٨٠٦.

ويؤكد توينبى كثيراً على أن الصدمات والضربات تؤلف حافزاً إجتماعياً حضارياً فى حياة الشعوب وليست الضربات والصدمات المباشرة وحدها هى التى تؤلف هذا النمط من الحوافز، وإنما الضغوط والضربات الداخلية هى الأخرى تؤلف حافزاً ومحركاً هائلاً فى حياة الشعوب، فالحضارة المصرية قد شهدت بروز دولة ضاغطة وهائلة الضغط فى جنوب مصر العليا، التى كانت تعتبرها السلالات المصرية القديمة محض مزارع لها. أن قيام هذه الدولة كان حافزاً داخلياً من جراء صدمات وضغوط داخل المجتمع المصرى، فكان أن تراجعت القوة السياسة الى حوض نهر النيل فى منطقة الدلتا واستمرت هذه الضغوط بالغزوات النوبية من الجنوب فى عصر تحتمس الأول، ومنذ انتهاء الضغط النوبى فى الجنوب كان هناك ضغط آخر من ليبيا، هذه الضغوط هى التى جعلت الحضارة

المصرية فى الدلتا تواجه هذه الصدمات لتقلب ميزان القوة السياسية، فاستمرت قروناً طوالاً حتى انتهى المجتمع المصرى القديم عبر قرون متطاولة مع نهاية القرن الخامس بعد الميلاد تقريباً.

ومن بين التحديات التى يرى توينبى أنها من حوافز الاستجابة فى الكيانات الاجتماعية، هو التحدى الداخلى المتمثل فى الجزء الذى يصيب جزءاً من الكيان الإجتماعى يعطل، فنجد عندئذ أن المجموعة البشرية التى يصيبها هذا الجزء فيحرمها بعض قدراتها فى مجال ماتتوجه الى مجال آخر لتبدع فيه وتبتكر، ويرى توينبى أن هذا القانون الاجتماعى له نظيره فى الأنواع البيولوچية فعندما يصاب عضو من الأعضاء بعطب نجد بعض الأعضاء الأخرى تحل محله لتؤدى دوراً تتفوق فيه فى مجال آخر، ويطبق توينبى هذا القانون على هجرة الأرقاء والمستعبدين الذين وفدوا إلى روما فى القرنين المليئين بالأهوال بين الحرب الفونية "لها نيبال" وسلم الأمبراطور "أغسطس" فنجد أن كثيرا من هؤلاء الأرقاء قد بلغوا فى نهاية الأمر قمماً عالية فى المجتمع الرومانى، فأصبح منهم الملوك والفلاسفة وكبار الكهان، وحققوا معجزة الإيمان بالمسيحية التى أرغمت روما فيما بعد على يد الإمبراطور قسطنطين على الاستسلام الكامل.

لكن متى تنهار الحضارة ؟

إن نظرية توينبى فى إنهيار الحضارات تعتمد أصلاً عل ينظريته فى التحدى والاستجابة، فاستمرار التحدى وتكراره على حضارة من الحضارات ينتهى بغزو عميق لتلك الحضارة إذا ما أخفقت فى خلق إستجابات تطرحها إزاء تلك الحضارات، وأما اذا استطاعت تلك الحضارة أن تجيب على التحدى فإن الحضارة تضع ذاتها فى طريق صاعد يحقق لها أوجاً جديداً فى طريق التقدم الحضارى. كذلك فإن سلسلة التحديات المتكررة دون أن تحقق إستجابات إزاءها هى فى الحقيقة مصدر سلسلة الفواجع الحضارية التى شهدتها الإنسانية.

ولكن بالرغم من ضرورة تعرض الحضارات للتحديات كشرط أساسى لإرتقائها، إلا أن هذه التحديات ينبغى أن تكون بحاجة الى أنماط متوسطة العنف لتكون حافزاً على مضيها فى الطريق الصاعد، أمّا إذا كان التحدى ضئيلاً فإنه عندئذ لايكون حافزاً إرتقائياً، وكذلك إذا كان التحدى عنيفاً هائلاً فى وطأته فإن الحضارة عندئذ قد تعجز عن تحقيق استجابة ملائمة فيصيبها الإنحلال ثم الاندثار.

هذا التحدى الوسط بين الطرفين: طرف للإفراط وطرف التفريط هو الوسط الذى يدعوه توينبى بالوسط الذهبى الذى يضمن دفع الحضارات المستجيبة فى طريق الارتقاء والإبداع والبقاء.

ويؤكد توينبى على عامل أساسى فى انهيار الحضارات، هو عامل الانشطارات التى تحصل فى جسد المجتمع، وهناك نوعان من الانشطارات: الانشطارات العمودية بين الجماعات البشرية المنسجمة من الناحية الجغرافية والإنشطارات الأفقية بين المجتمعات البشرية الممتزجة جغرافياً ولكن المنعزلة عن بعضها البعض من الناحية الاجتماعية.

ويرى توينبى أن الانشطار العمودى هو الذى يمهد للإنهيار الحضارى، ويقصد به الاضطرابات الكبرى التى شهدتها المجتمعات، والتى انتهت بإنحلال المجتمع وحضارته. فالانشطارات الكبرى التى شهدتها الحضارات القديمة، كالحضارة الهيلنية مثلاً، كانت انشطارات عمودية، أفرزت عوامل الانهيار والاندثار لتلك الحضارات.

الانشطارات الأفقية فمن شأنها أن تحدث تمزقاً فى جسد المجتمع ينتهى بقيام دولة دنيوية ونظام دينى عنيف مع وجود افرازات بربرية من جسد المجتمع كما حدث عند انهيار الحضارات القديمة.

أمّا الأقليات أو النخبة التى تتمتع بطاقات ابداعية عالية فتستمر لفترة ما، ثم تبدأ فى دخول مرحلة العقم، فكأنها تقوم بعملية تعقيم ذاتى، كما نشهد ذلك فى الحضارات الهلينية التى أخرجت الاسكندر الأكبر كنموذج لمحارب عظيم، لكنها أنتجت أيضا

أولئك الذين هاجمهم شيشرون واعتبرهم أنماطاً دنيّا فى المجتمع الرومانى. ولقد استخدم توينبى تعبير الصيف الهندى وهى فترة الهدوء والاستقرار التى تتمتع بها الحضارات الكبرى قبل أن تتعرض لمواجهة مصائرها الناجحة، إننا نجد ذلك فى الصيف الهندى الرومانى إذ استطال هذا الصيف بعد حكم أغسطس فقامت ادارة عالية الكفاءة فى روما كفرت عن ذنوب وأخطاء من سبقوه، فالصيف الهندى عند توينبى هو بمثابة صحوة الموت قبل النزع الأخير والاندثار.

وهناك سؤال على جانب خطير من الأهمية: الى أى مدى يخضع الإنسان فى حركته التاريخية الى القواينن الطبيعية غير البشرية ؟.

إن توينبى لايرى فى القوانين الطبيعية قدراً صارماً لايمكن الفكاك منه بل يرى أن يوسع الانسان أن يتخذ له مدارج ومسالك يستطيع منها أن يخلق إستجابات قادرة على مواجهة التحديات.

نخلص من ذلك الى أن توينبى يرى:

* إن دراسة أى شريحة تاريخية، لايمكن أن يتم فهمها الا باستخلاص العلل التاريخية من خلال دراسة مغزى الانتقالات الاجتماعية التى تمت فى هذه البقعة.

* كما زاد التحدى، كلما تألقت حضارة الإنسان، وأن الصدمات والضربات تؤلف حافزاً إجتماعياً حضارياً فى حياة الشعوب.

* إن استمرار التحدى وتكراره على حضارة من الحضارات، وخلق استجابات لهذا التحدى تؤدى إلى استمرار تلك الحضارة، وفى حالة عدم وجود تحديات واستجابات تنهار تلك الحضارة.

الهوامش

١) توينبى منهج التأريخ وفلسفة التاريخ "مرجع سابق".

٢) المرجع السابق.

٣) المرجع السابق.

رؤيـــة ناصـريـــة

- ١ -

فى كتابه القيم "عبد الناصر والتاريخ" يذكر الدكتور عبد الكريم أحمد: أن الصحفى الهندى كرانجيا له مقولة مشهورة تقول: هناك قلة من الناس فى تاريخ العالم أدوا أدوراً حاسمة، وتركوا آثاراً بالغة الأهمية والخطورة فى تحويل مجرى التاريخ الإنسانى، وسيظل اسم جمال عبد الناصر فى طليعة هؤلاء الناس شرقاً وضاءً.

وفى البداية، لنا أن نتساءل حول أهمية التاريخ عند عبد الناصر، وهل كان لدى عبد الناصر وعى بالتاريخ؟.

وقبل الإجابة على هذا السؤال، لابد وأن نشير الى كتاب الأستاذ مصطفى طيبة "رؤية جديدة للناصرية" ويذكر فيه وينبغى أولاً ملاحظة الاختلاف بين وعى المؤرخين وفلاسفة التاريخ، ووعى الزعماء الذين أسهموا بدور رئيسى فى مسيرة التغييرات التاريخية، أى بين رائرة المؤرخين، ودائرة من يقودون الأحداث التاريخية الكبرى.

* الدائرة الأولى تتشكل من علماء وفلاسفة ينحصر دورهم فى التأريخ والتحليل واستخلاص الدلالات.

* بينما لايملك أفراد الدائرة الثانية نفس مقومات التخصص لأفراد الدائرة الأولى، لكنهم يملكون خاصية صنع أحداث التاريخ، إن جاز هذا التعبير، ووعى جمال عبد الناصر ينتمى الى الدائرة الثانية، أى الزعماء الذين يملكون الوعى المتطور بمتغيرات عصرهم، والقدرة على المساهمة فى قيادة عملية التغيير" (١).

ونحن هنا نختلف مع هذا الطرح، ولا نغالى إن قلنا : إن عبد الناصر يجمع بين النظريتين، ولعل ذلك يظهر من خلال الإجابة على السؤال الذى طرحناه حول أهمية التاريخ عند عبد الناصر، وهل كان لديه وعياً بالتاريخ؟

من الجلى أن عبد الناصر كان منذ البداية يدرك أن الفترة التاريخية التى يعيشها هى مجرد جزء من تاريخ ممتد، ويحاول أن يصرف موقعه من هذا التاريخ، فهو يقول مثلا فى تقديمه لفلسفة الثورة.

"إنها محاولة لاستكشاف نفوسنا لكى نعرف من نحن ومادورنا فى تاريخ متصل المتصل الحلقات" .

ثم يعود بعد ذلك بقليل ليؤكد أن قصص كفاح الشعوب ليس فيها فجوات يملؤها الهباء وكذلك ليس فيها فجوات تقفز الى الوجود دون مقدمات.

هذا الإدراك من جانبه بأن أحداث عصره التى يشارك فيها بوجوده كقائد لمجموعة ضخمة من البشر جزء من تطور متصل، هـ أدل مايجب أن يتوافر فى الشخصية التاريخية الفاعلة عن وعى (٢).

ثم يقول جمال عبد الناصر فى فلسفة الثورة أيضاً "إن ضروف التاريخ مليئة بالأبطال الذين صنعوا لأنفسهم أدوار بطولة مجيدة قاموا بها فى ظروف حاسمة على مسرحه وأن ظروف التاريخ أيضاً

مليئة بأدوار البطولة المجيدة التى لم تجد بعد الأبطال الذين يقومون بها على مسرحه ولست أدرى لماذا يخيل إلىّ دائماً أن فى هذه المنطقة التى نعيش فيها دوراً هائماً على وجهه، يبحث عن البطل الذى يقوم به، ثم لست أدرى لماذا يخيل إلىّ أن هذا الدور الذى أرهقه التجوال فى المنطقة الواسعة الممتدة فى كل مكان من حولنا قد استقر به المكان متعباً منهوك القوى على حدود بلادنا، يشير إلينا أنْ نتحرك، وأنْ ننهض بالدورر، ونرتدى ملابسه، فإن أحداً غيرنا لايستطيع القيام به. وأبادر هنا فأقول: ان الدور ليس دور زعامة، وإنما هو دور تفاعل وتجاوب مع كل هذه العوامل، يكون من شأنه تجربة لخلق قوة كبيرة فى هذه المنطقة، ترفع من شأن نفسها، وتقوم بدور إيجابى فى بناء مستقبل البشر."

وفى القسم الثالث والأخير من فلسفة الثورة ينتهى إلى حكم عام قائلاً "لقد حدد لنا تاريخ شعبنا هذا الطريق سواء فى نظرتنا المليئة بالعبر إلى الماضى أو فى تطلعنا إلى المستقبل".

مما سبق نستطيع أن نخلص الى أن عبد الناصر كان لديه منذ مرحلة مبكرة فى تكوينه الفكرى إحساس عميق بالتاريخ، وأهميتة ووظيفته الحقيقية، ورغبة متفتحة فى أن يفهم واقعه كناتج للماضى، وقد انعكس هذا الأسلوب الذى إتخذه فى عرض أفكاره (٣).

ومما يتلفت النظر، منذ بداية ثورة يوليو ١٩٥٢ ان عبد الناصر كان يعمد دائماً عندما يريد شرح موقف معين أو تحليل وضع قائم بهدف اتخاذ قرار فيه، إلى عرض التطورات التى مر بها الموقف، حتى يصل الى الوضع الراهن فى تسلسل تاريخى مقصود، كما كان عبد الناصر يبدأ خطبه جميعاً تقريباً، بعرض مفصل للوقائع المتعلقة بالقضية التى يريد اثارتها خطوة خطوة، حتى يصل إلى حاضرها، ثم يبنى رأيه على مايستخلصه من هذا العرض.

وفى فترة التحضير للميثاق الوطنى، وأثناء عرضها على المؤتمر الوطنى لأول مرة يقول "ان الهدف من عرضه لثورة ١٩١٩ وللنضال الذى حدث قبلها وبعدها هو الاسترشاد بهذه الدروس لتحديد واقعنا ورسم مستقبلنا.

ثم عندما نرى أنه يجعل من العناصر الضرورية التى تحققت بها إنجازات الثورة وعى عميق بالتاريخ وأثره على الإنسان المعاصر من ناحية ومن ناحية أخرى لقدرة هذا الإنسان بدوره على التأثير في التاريخ .

ولايعود أمامنا إلا أن نخلص إلى أن عبد الناصر لديه اهتمام وإدراك واع بمعنى التاريخ وأهميته وخصوصاً عندما يعود بعد ذلك فيؤكد بصورة حاسمة "ان تحرير الطاقات لأى شعب من الشعوب يرتبط بالتاريخ" .

تلك الأقوال التى نستطيع أن نلمح بوضوح بل ونرصد أهمية التاريخ عند عبد الناصر ووعيه به ومن هنا نختلف فى ماذكره مصطفى طيبه من أن عبد الناصر كان زعيماً سياسياً فقط ولم يكن مفكراً، اعتماداً على ماذكره عبد الناصر فى فلسفة الثورة "لست أريد أن أوعى لنفسى متعدأستاذ التاريخ، ومع ذلك حاولت محاولة تلميذ مبتدىء".

أيضاً فى مكان آخر من فلسفة الثورة يقول "لقد قلت مرة أنى لاأريد أن أدعى لنفسى متعد استاذ في التاريخ، وقلت أنى سأحاول محاولات تلميذ مبتدىء فى التاريخ.

هذه الأقوال من عبد الناصر لاتصادر على ماأضافه بالفعل من عنده الى قواينن التاريخ، كما سنرى بعد ذلك، والذى يضيف ويحذف بشكل علمى، لانستطيع إلا أن نقول عنه أنه مفكر، صحيح ان التحديات اليومية التى واجهت عبد الناصر كرجل دولة، وزعيم ثورة، تحديات فرضتها. القوى الامبريالية عليه، جعلته منكب على الواقع اليومى، والحياة اليومية، والمشاكل الحياتية لأمته العربية، دون الخوض فى محاولات فكرية عقيمة.

لكن أفكاره تتضح فى ماخلفه من خطب ووثائق وتضع عبد الناصر فى الطراز الأول من بين مفكرى العالم والآن لنستعرض الظروف التاريخيه قبل الثورة، وكيف تعامل معها عبد الناصر، ومنها تحاول أن ظن رصد القوانين والدلالات التاريخية، التى تعامل معها عبد الناصر لمواجهة تلك الظروف.

- ٢ -

كذلك لابد من طرح سؤال آخر: ماهو فهم عبد الناصر وبالتالى الناصرية للفترة التاريخية التى سبقت قيام الثورة. أو الرؤية، ستوضح الخطوات التاريخية التى اتخذتها الناصرية، من خلال رؤيتها للتاريخ ونظرتها اليه.

يقول الميثاق "إن إخلاص الشعب المصرى لقضية الثورة ووضوح الرؤية أمامه، واستمراره الدائب فى مصارعة جميع أنواع التحديات، قد مكنه دون أدنى شك من تحقيق نموذج رائع للثورة الوطنية، وهى الاستمرار المعاصر لنضال الإنسان الحر عبر التاريخ، من أجل حياة أفضل طليقة من قيود الاستغلال، والتخلف فى جميع صورها المادية والمعنوية" (٤).

ويحدد الميثاق فهم الناصرية ورؤيتها للمجتمع المصرى فيما قبل ثورة ١٩٥٢ بما يلى:-

١- لقد كان الغزاة الأجانب يحتلون على أرضه وبالقرب منه القواعد المدججة بالسلاح، ترهب الوطن المصرى وتحطم مقاومته.

٢- وكانت الأسرة المالكة الدخيلة، تحكم بالمصلحة والهوى وتفرض المذلة والخنوع.

٣- وكان الاقطاع يملك حقولة ويحتكر لنفسه خيراتها، ولا يترك للملايين الفلاحين العاملين عليها، غير الهشيم الجاف المتخلف بعد الحصاد.

٤- وكان رأس المال يمارس ألواناً من الاستغلال للثروة المصرية بعد مااستطاع السيطرة على الحكم وترويضه لخدمته.

٥- ولقد ضاعف من خطورة مواجهة الثورة لهذه القوى المتحالفة مع بعضها وضد الشعب، ان القيادات السياسية المنتظمة لنضال الجماهير، قد استسلمت واحدة بعد واحدة وإجتذبتها الإمتيازات الطبقية، وامتصت منها كل قدرة على الصمود، بل واستعملتها بعد ذلك فى خداع جماهير الشعب تحت وهم الديمقراطية المزيفة.

٦- وحدث نفس الشىء مع الجيش، الذى حاولت القوى المسيطرة المعادية لمصالح الشعب، ان تضعفه من ناحية، وأن تصرفه من ناحية أخرى عن تأييد النضال الوطنى، بل وكادت أن تصل إلى استخدامه فى تهديد هذا النضال وقمعه.

هذه الرؤية للمجتمع المصرى، هى التى حددت مبادىء الثورة الست، وهى التى أسلمها النضال الشعبى المتواصل الى الطلائع الثورية التى جندها لخدمته من داخل الجيش. والطلائع الثورية التى تجاوبت معها تلقائيا، وطبيعياً من خارجه. إلى أن استطاعت أن تعلن الثورة الشاملة، وقدمت نموذجاً له قوانينه الخاصة.

فالماركسية، وحتميتها التاريخية فى تحول المجتمعات أثبتت الناصرية قصور هذه النظرة؟!

* إن هذه الصور مع الثورة الشاملة، تكاد في الواقع أن تكون سلسلة من الثورات، وفي المنطق التقليدي حتى لحركات ذات طابع ثوري سبقت في التاريخ فإن كان لابد لها أن تتم في مراحل مستقلة يستجمع الجهدالوطني قواه بعد كل مرحلة منها ليواجه المرحلة التالية لكن العمل العظيم الذي تمكن الشعب المصري من انجازه بالثورة الشاملة ذات الاتجاهات المتعددة يصنع حتى بمقاييس الثورات العالمية تجربة ثورية جديدة (٥).

لكن ماهي تجليات هذه الثورة؟ يجيب الميثاق:

* إن الشعب المصري في نضاله ضد الاستعمار استطاع أن يشل فاعليات طبقات المجتمع القديم التي كانت قادرة على خداعه بالتظاهر باشتراكها معه في ضرب الاستعمار بينما هي في الواقع متصلة في مصالحها معه.

* إن حرب التحرير التي كان يمكن بالمفهوم التقليدي أن تحتاج إلى وحدة جميع الطبقات في الوطن حققت انتصارها في الواقع حين حمت نفسها من أي ضربة خائنة في الظهر.

* إن الشعب المصري خاض معركه التحرير ضد الاستعمار ولم تخدعه المظاهر، وحرص طوال المعركة على أن يعزل عن صفوفه كل الذين ترتبط مع الاستعمار لمصالحهم في مواصلة الاستقلال.

* وفى نفس الوقت، فإن الشعب المصرى وهو يجابه الثورة من أجل التطوير، ويحاول تجميع المدخرات وتشجيعها وتحريكها فى اتجاه التنمية، لم يغب عن باله أن الرأسمالية المحلية الكبيرة، استطاعت فى ظروف وطنية عديدة أن تحول نتائج الثورة الى أرباح لها لأنها بإمتلاكها للمدخرات القادرة على العمل فى التنمية ستطيع أن تحتل لنفسها مواقع الاحتكار التى تحصل منها على كل فوائد هذه التنمية.

* إن الشعب المصرى فى ثورته الأصيلة، ضرب جميع الاحتكارات المحلية فى نفس الوقت الذى كانت هذه الاحتكارات تتصور أن حاجته اليها بسبب ضرورات التطوير الماسة والشديدة.

* إن هذه الثورة الأصيلة، هى التى مكنت الشعب المصرى وهو يتجه بكل جهوده إلى الإنتاج، أن يتأكد أولاً من سيطرته الكاملة على كل أدوات الإنتاج.

* إن الشعب المصرى عبر مراحل التطور بحيوية وشبابا مجتازاً المسافات الشاسعة من رواسب مجتمع اقطاعى بدا فيه عصر الرأسمالية إلى المرحلة التى بدأ فيها التحول الإشتراكى بدون إراقة دماء.

بهذا الفهم الجديد للثورة دخلت الناصرية فى مرحلة الزمان أو التاريخ، وتعاملت معه بقوانين جديدة، منها مسبوق ومنها ما

أضافته، كما يوصف د/عصمت سيف الدولة "جدل الإنسان" الخاص به، أيضاً، فالناصرية حددت هنا:

(١) أن الفهم التقليدى لتطور المجتمعات يمكن إجتيازه وخصوصاً فى المجتمعات النامية التى لم يتبلور فيها التطور الطبقى.

(٢) إن هناك طبقات لابد من إزاحتها وضربها بدلاً من أن تكو ن مع المستعمر منظومة لنهب الجماهير.

(٣) إن مفهوم الماركسية فى ديكتاتورية الطبقة أصبح مفهوماً بالياً وفى ظروف الثورات الوطنية لابد وأن تتجمع طبقات لها مصالح متقاربة لتخوض صراعها ضد الاستعمار والرأسمالية الكبيرة المتحالفة معه.

وتطرح الناصرية الضمانات التى مكنت النضال الشعبى المصرى من تحقيق الثورة.

* وعى عميق بالتاريخ وأثره على الانسان المعاصر من ناحية ومن ناحية أخرى لقدرة هذا الانسان على التأثير فى التاريخ.

* فكر مفتوح لكل التجارب الإنسانية يأخذ منها ويعطيها ولا يصدها عنه بالتعصب ولايصد نفسه عنها بالعقد.

- ٣ -

هل هناك جوانب اتفاق وإختلاف مع النظريات المفسرة للتاريخ سواء ابن خلدون أو هيجل أو ماركس أو توينبى؟

ذكرنا عند الحديث عن ابن خلدون أنه رأى الانسان مدنياً بالطبع وأن الانسان عاجز عن سد إحتياجاته بمفرده وأنه لابد له من العمل والتعاون مع الآخرين.

وتلاقت الناصرية مع ابن خلدون فى ذلك التوصيف، يقول الميثاق "والمجتمع ليس وصفاً شائعاً، ان المجتمع هو كل انسان فرد، يعيش على تربة الوطن، وترتبط آماله مع آمال غيره من المواطنين، من أجل غد عزيز لهم جميعاً، وللأجيال القادمة من أبنائهم وأحفادهم".

هذا المفهوم والتوصيف للمجتمع تتلاقى فيه الناصرية مع ابن خلدون ومع عديد من الفلسفات الاجتماعية فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

وتلتقى الناصرية مع هيجل فى تصورها المطلق وللدين فهى تفهم الدين كثورة ضد التخلف والاستعمار والرجعية.

يذكر الميثاق:

أن القيم الروحية الخالدة النابعة من الأديان، قادرة على هداية الانسان، وعلى إضاءة حياته بنور الإيمان وعلى منحه طاقات

لاحدود لها، من أجل الخير والحق والمحبة. ان رسالات السماء كلها جوهرها كانت ثورات انسانية، استهدفت شرف الانسان وسعادته، وإن واجب المفكرين الدينيين الأكبر، هو الاحتفاظ للدين بجوهر رسالته.

* إن جوهر الرسالات الدينية، لايتصادم مع حقائق الحياة، وإنما ينتج التصادم فى بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم، وذلك بإفتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية.

* لقد كانت جميع الأديان ذات رسالة تقدمية، ولكن الرجعية التى أرادت إحتكار خيرات الأرض لصالحها وحدها أقدمت على جريمة ستر مطامعها بالدين، وراحت تلتمس فيه مايتعارض مع روحه ذاتها لكى توقف تيار التقدم.

* إن جوهر الأديان يؤكد حق الانسان فى الحياة وفى الحرية، بل إن أساس الثواب والعقاب فى الدين هو فرصة متكافئة لكل إنسان، أن كل بشر يبدأ حياته أمام خالقه الأعظم بصفحة بيضاء، يخط فيها أعماله باختياره الحر، ولايرضى الدين بطبقية تورث عقاب الفقر والجهل والمرض لغالبية الناس، وتحتكر ثواب الخير لقلة منهم.

* إن الله - جلت حكمته - وضع الفرصة المتكافئة أمام البشر أساساً للعمل فى الدنيا وللحساب فى الآخرة.

فالدين جوهره التقدم والحرية وغرضه محاولة منع الاستغلال بكل صوره وأشكاله.

وتتلاقى الناصرية والماركسية فى الإيمان بالتطور، وبالإيمان بالحتمية التاريخية، لكن الناصرية أضافت الى الماركسية إضافة ميزتها وجعلتها هى الرائدة فى هذا المجال، بل أن كثيراً من المفكرين الماركسيين بدأوا التراجع فى الكثير من المقولات الماركسية التقليدية، والأخذ بالناصرية بعلم أو بدون علم فالناصرية ترى:-

* أن التجارب الاجتماعية لاتعيش فى عزلة عن بعضها وإنما التجارب الاجتماعية كجزء من الحضارة الإنسانية تعيش بالإنتقال الخصب، وبالتفاعل الخلاق.

* إن مشعل الحضارة، انتقل من بلد الى بلد، ولكنه فى كل بلد كان يحصل على زيت جديد يقوى به ضوءه على امتداد الزمان، وكذلك التجارب الاجتماعية، انها قابلة للإنتقال ولكنها ليست قابلة لمجرد النقل، قابلة للدراسة المفيدة، ولكنها ليست قابلة لمجرد الحفظ عن طريق التكرار.

* كذلك فإن الثورة العربية، وهى تواجه هذا العالم لابد لها أن تواجهه بفكر جديد، لايحبس نفسه فى نظريات مغلقة، يقيد بها طاقته، وإنّ كان فى نفس الوقت لاينعزل عن التجارب الغنية، التى حصلت عليها الشعوب المناضلة بكفاحها.

وهكذا تبدأ الناصرية فى إبعاد أى شبهة للتقليد فى فهمها للكون والمجتمع والتاريخ، وترى أن النسق المغلق يضر بكفاح الشعوب أكثر مما يفيدها، وهى فى نفس الوقت لاتنظر إلى النظريات السابقة عليها إنها خطأ، كما إنها لاتعترض طريقها، ولاتأخذ بها كلها، ولاترفضها كلها فى نفس الوقت (٦).

"فالتجربة الوطنية لاتفترض مقدماً تخطئة جميع النظريات السابقة عليها، أو تقطع برفض الحلول التى توصل إليها غيرها، فإن ذلك تعصب لاتقدر على تحمل تبعاته، خصوصاً، وأن ارادة التغيير الاجتماعى فى بداية ممارسيها لمسئوليتها، تجتاز فترة أشبه بالمراهقة الفكرية، تحتاج خلالها إلى كل زاد فكرى، ولكنها فى حاجة إلى أن تهضم كل زاد تحصل عليه، وأن تمزجه بالعصارات الناتجةمن خلاياها الحية أنها تحتاج الى معرفة مايجرى من حولها، لكن حاجتها الكبرى إلى ممارسة الحياة على أرضها" (٧).

فالناصرية ترى :

* أن الممارسة العملية على الأرض الوطنية هى الأهم، وهى التى تزود أى ثورة لقوانين العمل.

وعند الحديث عن قوانين الحتمية فى الماركسية، ترى الناصرية:

* أن التسليم بوجود قوانين طبيعية للعمل الاجتماعى، ليس معناه القبول بالنظريات الجاهزة، والاستغناء عن التجربة

الوطنية، ان الحلول الحقيقية لمشاكل أى شعب لايمكن استيرادها من تجارب شعب غيره.

وليس معنى ذلك - كما يذكر- الميثاق أن النضال الوطنى للشعوب والأمم، مطالب اليوم بأن يخترع مفاهيم جديدة لأهدافه الكبرى، ولكن معناه أنه مطالب بأن يجد الأساليب المسايرة لاتجاه التطور العام والمتفقة مع طبيعة العالم المتغيرة.

أيضاً فإن الميثاق يعلن رفضه لأفكار تمت صياغتها فى القرن التاسع عشر "ليس عليه أن يلتزم التزاماً حرفياً بقوانين جرت صياغتها فى القرن التاسع عشر"

* وهكذا يأتى مفهوم الخصوصية الوطنية فى الفهم الناصرى والخصوصية الوطنية تغنى المنطقة بكل أبعادها الحضارية والانسانية والمجتمعية ... هذه الأبعاد هى التى تحدد قوانين العمل الاجتماعى بل وقوانين الحتمية التاريخية.

* من هذه الرؤية فعندما تقدم الناصرية أى حل لمشاكل الواقع فإنها تلتزم بهذه الخصوصية، فعندما ترى الناصرية أن الاشتراكية هى الحل لمشاكل الشعب العربى ذكرت ... كذلك فإن الحرية الإجتماعية أى الاشتراكية ليست التزاما بنظريات جامدة لم تخرج من صميم الممارسة الوطنية" (٨).

وهذا الحل "الحل الاشتركى لمشكلة التخلف الاقتصادى والاجتماعى فى مصر وصولاً ثورياً الى التقدم لم يكن افتراضاً قائماً على الانتقاء الاختيارى إنما كان الحل حتمية تاريخية فرضها الواقع وفرضتها الآمال العريضة للجماهير كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم فى النصف الثانى من القرن العشرين.

وهذه الحتمية التاريخية تتلاقى مع الماركسية فى الواقع الموضوعى أى المجتمع لكنها فى الناصرية أصبحت حتمية تاريخية.

* يفرضها الواقع كما فى الماركسية.

* تفرضها آمال الجماهير العريضة وهنا يدخل الإنسان كمؤثر رئيسى فى توجيه مايراه.

* وفرضتها ثالثاً ظروف العالم المتغيرة فى القرن العشرين.

وتختلف الناصرية عن الماركسية فى فهمها لمفهوم سيادة الطبقة الواحدة، فالناصرية ترى أن القضاء على الاستغلال وتذويب الفوارق بين الطبقات وإنهاء سيطرة الطبقة الواحدة ومن ثم إزالة التصادم الطبقى الذى يهدد الحرية الفردية للإنسان المواطن، بل يهدد الحرية الكاملة للوطن، بأن يفتح من الثغرات فى صفوف الشعب مما يتيح الفرصة للاخطار الخارجية المتربصة بالوطن، تريد أن تجره إلى ميادين الحرب الباردة، وتحصل أرضه مسرحاً لها، وتجعل من شعبه وقوداً للنار.

ويتضح المفهوم الناصرى فى ذلك عندما يذكر الميثاق "ولكن إزالة هذا التصادم بإزالة الطبقة التى فرضت الاستغلال، يوفر إمكانية السعى إلى تذويب الفوارق بين الطبقات سلمياً ويفتح أوسع الأبواب للتبادل الديمقراطى الذى يقترب بالمجتمع ككل من عصر الحرية الحقيقية (٩).

إن الطريق الاشتراكى فى الناصرية بذلك يفتح الباب للتطور الحتمى سياسياً من حكم ديكتاتورية الإقطاع المتحالف مع رأس المال، الى حكم الديمقراطية الممثلة لحقوق الشعب العاملة وآماله.

فالناصرية هنا أوجدت مفهوماً جديداً للصراع فهى تؤمن بالصراع الطبقى، لكنها تسعى إلى إزالته سليماً عبر مايسمى "بالكتلة التاريخية" .. أو تحالف قوى الشعب العامل، أى بمجموعة الطبقات التى تتقارب مصالحها فى أزالة المستغل لثروات المنطقة، سواء كان الاستعمار، أو الرجعية، أو رأس المال.

من ذلك نخلص إلى أن الناصرية بالفعل أمنت بالحتمية التاريخية، وبوجود قوانين موضوعية تحكم المجتمع والتاريخ، لكنها لم تلزم نفسها بتلك القوانين بل عدلتها طبقاً لما أسمته بالخصوصية الوطنية، ولم توافق كما جعلت الماركسية على سيادة طبقة واحدة، بل أضافت ماأسميناه بالكتلة التاريخية ومحاولة جعل الصراع سلمياً بين الطبقات الداخلة فى هذه الكتلة أيضاً، علاوة على تذويب مابينهما من فروق طبقية.

ولعل كثير من التراجعات فى الفلسفة الماركسية المعاصرة تؤكد صحة ماذهبت اليه الناصرية فى هذا المضمار.

على جانب آخر كان الخلاف الأساسى مع الفهم الماركسى حول دور الإنسان، فالماركسية ترى تطور التاريخ والمجتمعات تطوراً حتمياً، لايتدخل الانسان فيها لكن الناصرية رأت "أن النصر عمل والعمل حركة والحركة فكر، والفكر فهم وإيمان، وهكذا فكل شىء يبدأ بالإنسان ."

ولكننا نختلف مع ماذهب إليه الدكتور عصمت سيف الدولة فى كتابه (عن الناصريون واليهم) فى تفسيره لتلك العبارة، عندما يذكر "فلما إجتهدنا فى دراسة كتابنا الأول" أسس الاشتراكية العربية" اهتدينا إلى ماأسميناه منهج جدل الانسان، وهو وحده فى إعتقادنا الذى يستطيع أن يقول لماذا كان ماقاله عبد الناصر صحيحاً، لأنه ابتداء من هذه المقولة التى غير بها عبد الناصر عن خلاصة حضارته العربية الإسلامية فى شأن المنهج غير أنها تجرى طبقاً لجدل الإنسان (١٠).

ورفضنا لهذا الفهم يأتى من رفض عبد الناصر والناصريون للنسق المغلق، وهو نفس الخطأ الذى وقعت فيه الماركسية، ويقع فيه الدكتور عصمت سيف الدولة، علاوة على أن منهج جدل الإنسان كما أوضحة الدكتور عصمت سيف الدولة فى كتبه

المتعددة، به مـن الأخطـاء المنهـجية ممايبعـده عن مجـال بحثنا هـذا (١١).

* نخلص إلى أن الناصرية تلاقت فى العديد من المقولات مع الماركسية، لكنها طورتها، وأضافت إليها، وعدلت فيها من خلال الخصوصية الوطنية للمنطقة بكل أبعادها التاريخية والإجتماعية والحضارية.

وفى الحديث عن أوجه الخلاف والتشابه بين الناصرية وبين فلسفة توينبى وتفسيره للتاريخ نستطيع أن نرصد مايلى:

* تفسير توينبى لتاريخ المجتمعات والحضارة من خلال قانونه العام "التحدي والاستجابة" نجد له صدى فى الناصرية، ولقد كان هناك تحديان، كانت لهما استجابات فورية لدى مصر والمنطقة فيما حولها.

التحدى الأول:

عندما يتحدث فى الميثاق الناصرى عن الحملة الفرنسية التى لم تكن هى التى صنعت اليقظة المصرية فى ذلك الوقت كما يقول بعض المؤرخين. فإن الحملة الفرنسـية حيث جاءت الى مصر وجدت الأزهر يموج بتيارات جديدة تتعدى جدرانه الى الحياة فى مصر ... إلى أن يصل الميثاق فى تحليلة ورؤيته للحملة الفرنسية على مصر

على أن الحملة الفرنسية جاءت معها بزاد جديد لطاقة الشعب الثورية فى مصر فى ذلك الوقت.

جاءت ومعها لمحات عن العلوم الحديثة التى طورتها الحضارة الأوربية بعد أن أخذتها من الحضارات والحضارة الفرعونية والعربية فى مقدمتها.

كذلك جاءت معها بالاساتذة الكبار الذين قاموا بدراسة أحوال مصر وبالكشف عن أسرار تاريخها القديم.

وكان هذا الزاد يحمل فى طياته ثقة بالنفس كما كان يحمل أفاقاً جديدةً تشد خيال الحركة المتحفزة للشعب المصرى.

أى جاءت ومعها تحد للشعب المصرى من خلال العلوم التقنية الحديثة، ومن خلال عادات غربية وتقاليد غربية أيضاً، كل هذا مثل حافزاً أو مثل استجابة لتحدى الحملة الفرنسية الذى جاءت به الى مصر.

التحدى المعاصر الثانى:

هو معركة السويس وكيف كانت استجابة الشعب المصرى والعربى لخوض تلك المعركة يقول الميثاق الناصرى "إن معركة السويس التى كانت أحد الأدوار البارزة فى التجربة الثورية المصرية لم تكن لحظة اكتشف فيها الشعب المصرى نفسه أو اكتشفت فيها الأمة العربية إمكانياتها فقط وإنما كانت هذه اللحظة عالمية الأثر

رأت فيها كل الشعوب المغلوبة على أمرها أن فى نفسها طاقات كامنة لاحدود لها وأنها تقدر على الثورة بل إن الثورة هى طريقها الوحيد" (١٢).

- ٤ -

هنا قد يتبادر سؤال: ماهذه الانتقائية؟ وهل الناصرية بالفعل نظرية انتقائية؟

ورغم أن الانتقائية ليست عيباً، فالناصرية منذ البداية رفضت النسق المغلق، إلا أننا نقول أنها ليست كذلك بل هى فلسفة متكاملة تتمثل رؤيتها للتاريخ بالآتى:

* إن الدين محرك للتاريخ، فالمنطقة العربية الإسلامية، ومن خلال تاريخها الطويل، أثبتت أن الدين أحد العوامل المحركة للتاريخ، وله دور أساسى في تكوين الدول والحضارات، فالدولة الإسلامية وبالتالى الحضارة الإسلامية، ماكان لها أن تقوم لولا وجود الدين الإسلامى فى الجزيرة العربية.

* إن هناك حتمية تاريخية من خلال قوانين حتمية أيضاً، لكن هذه القوانين يستطيع الإنسان أن يجتازها عبر الممارسة العملية، فالإنتقال من مجتمعات إقطاعية، وشبه رأسمالية، الى مجتمعات اشتراكية ممكن بشرط أن يفهم ويعى الإنسان قائد التاريخ وذلك :

* إن الخصوصية الوطنية، علاوة على الإنسان هما محركا الأحداث التاريخية، ويسهمان بشكل رئيسى فى صنع الحضارة والتاريخ.

* إن التحديات التى تواجه أى أمة تمثل حافزاً أو إستجابة تستطيع من خلالها زن تتعامل مع تلك التحديات وتصنع تاريخها.

* إن عصر سيطرة طبقة من الطبقات قد انتهى، وإن الكتل التاريخية، أو ماأسمته الناصرية تحالف قوى الشعب العامل، هو البديل لسيطرة، وأى طبقة، وذلك فى خلال العملية التاريخية التى تسمى بالصراع الاجتماعى، وأن هذا الصراع يجب حله سلمياً من خلال حوار ديمقراطى بين الطبقات صاحبة المصلحة.

* إن الإنسان هو قائد التطور، حتى فى ظل وجود قوانين حتمية، فالإنسان قادر على السيطرة على الطبيعة، وبالتالى التعامل مع قوانينها وتطويعها لخدمته.

إن الناصرية بهذا، لاتكون انتقائية، بل هى فلسفة متكاملة، تضيف من خلال الممارسة العملية إليها، وبالتالى ترفض النسق المغلق، وفى تعاملها مع التاريخ تنظر إليه من كل الأبعاد، وليس من خلال رؤية واحدة، ومقولة واحدة، ومنطق واحد وهذا هو التاريخ.

الهوامش

١) رؤية جديدة للناصرية مصطفى طيبه المركز المصرى العربى ١٩٨٦م.

٢) عبد الناصر والتاريخ دكتور عبد الكريم أحمد دار الموقف العربى ١٩٨٢م.

٣) عبد الناصر والتاريخ "مرجع سابق"

٤) الميثاق الوطنى "الباب الأول"

٥) الميثاق الوطنى "مرجع سابق".

٦) الناصرية -عبد اللّ إمام- دار الشعب ١٩٧١.

٧) الميثاق الوطنى مرجع سابق.

٨) الميثاق مرجع سابق.

٩) الميثاق مرجع سابق.

١٠) عن الناصريين واليهم عصمت سيف الدولة الموقف العربى ١٩٨٩.

١١- لمزيد من التفاصيل حول "جدل الإنسان" تخيل القارىء إلى كتاب نقد جدل الإنسان قراءة نقدية فى إنطار الدكتور عصمت سيف الدولة ـ تأليف مجدى محمد رياض ومخلص الصيادى ـ دار الوحدة بيروت.

المراجع

١- برتدراند راسل ترجمة محمد فتحى الشنيطى تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الثالث ١٩٧٧.

٢- جمال عبد الناصر الميثاق الوطنى الهيئة العامة للإستعلامات ١٩٦٢.

٣- د/حسن حنفى دراسات إسلامية دار التنوير بيروت ١٩٨٢.

٤- روجيه جارودى ترجمة ابراهيم قريط النظرية المادية فى المعرفة دار دمشق- بيروت.

٥- د/عبد الكريم أحمد (عبد الناصر والتاريخ) دار الموقف العربى ١٩٨٢.

٦- عبد الله امام الناصرية دار الشعب ١٩٧١.

٧- د/عصمت سيف الدولة عن الناصريين وإليهم الموقف العربى ١٩٨٩.

٨- ماوتس تونج مؤلفات مختاره المجلد الأول دار النشر باللغات الأجنبية بكين ١٩٦٨.

٩- محى الدنيا اسماعيل توينبى منهج التأريخ وفلسفة التاريخ وزارة الشئون الثقافية العامة العراق ١٩٨٦.

١٠- مخلص الصيادى -مجدى رياض- نقد جدل الإنسان رؤية نقدية فى فكر الدكتور عصمت سيف الدولة "دار الوحدة بيروت.

١١- د/مصطفى الشكعة الأسس الإسلامية فى فكر ابن خلدون ونظرياته الدار المصرية اللبنانية ١٩٨٦.

١٢- مصطفى طيبة رؤية جديدة للناصرية المركز المصرى العربى ١٩٨٦.

١٣- د/يحيى هويدى مقدمة فى الفلسفة العامة الطبعة السابعة "دار النهضة العربية ١٩٧٢.

١٤- د/يمنى طريف الخولى -العلم والإغتراب والحرية- مقال فى فلسفة العلم من الحتمية الى اللاحتمية الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧.

طبع بالمركز المصرى العربى

ت : ٥٣٥٦٠٧